

第2章 現代エジプトにおける2つの「イスラーム国家」論 - 危機の焦点「シャリーアの実施」問題を巡って -

著者	飯塚 正人
権利	Copyrights 日本貿易振興機構（ジェトロ）アジア経済研究所 / Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization (IDE-JETRO) http://www.ide.go.jp
シリーズタイトル	研究双書
シリーズ番号	430
雑誌名	中東諸国における政治経済変動の諸相
ページ	47-74
発行年	1993
出版者	アジア経済研究所
URL	http://hdl.handle.net/2344/00013281

第2章

現代エジプトにおける2つの「イスラーム国家」論 —危機の焦点「シャリーアの実施」問題を巡って—

はじめに

1967年の第3次中東戦争における敗北をひとつの契機として、アラブ・ムスリムの民衆は政治原理としてのイスラームの価値を再確認することになった⁽¹⁾。そしてこの数年後、すなわち、1970年代の初頭には、決定的に没落したアラブ民族主義に代って、「イスラーム国家」建設を求めるイスラーム復興運動各派の動きが一挙に表面化する。以来今日に至るまで、多くのアラブ諸国における政治は、イスラーム復興運動諸勢力による「イスラーム国家」実現の要求とこれに対する体制側の対応とを主要な軸として展開されてきたと見ることができよう。

ところで、イスラーム復興運動各派は、伝統的なイスラーム政治思想の構造にしたがって、「イスラーム国家」成立の条件を何よりも「シャリーア(イスラーム法)の実施」(Taṭbīq al-Sharī'a)に求めた⁽²⁾。1970年代以降アラブ諸国において生じた政治危機の大半を構成してきたのは、この「シャリーアの実施」問題を巡る国家権力とイスラーム復興運動との間の対立に他ならない。この対立が妥協を許さぬ形で展開した例として、我々はシリアやイラクのバース党政権下で起こった政治危機を想起することができる⁽³⁾。

しかしながら、民衆によるイスラームの再評価という条件は、事態をより

一層複雑なものにした。時系列的に言えば、政治危機はまず、アラブ民族主義の没落にともなって支配イデオロギーを失った支配体制の危機として現れたのである。新たな支配イデオロギーは、民衆によるイスラームの再評価という条件から、必然的に、イスラームに求められるより他はなかった。そしてここでもまた、「イスラーム的正統性」の保証は、伝統的なイスラームの政治思想に従って「シャリーアの実施」に求められたのである。1983年9月のスーダン・ヌマイリー政権によるシャリーアの部分的導入は、体制が体制の危機を克服するために「シャリーアの実施」を推進したひとつの例と言える⁽⁴⁾。ここでは、国家権力の側が、現行法はシャリーアに反しているとするイスラーム復興運動側の論理に従い、法の改正に踏み切ることで「イスラーム的正統性」の保証を得ようとしたのである。

さて、支配体制が支配イデオロギーとしてのイスラームの獲得を求めて「シャリーアの実施」問題に取り組み、イスラーム復興運動の側もまた「シャリーアの実施」を要求しながら、現在に至るまで「シャリーアの実施」を巡る論争が続いている特異な例としてエジプトがある。エジプトの支配体制は、1970年代の初めから少なくとも公的にはイスラーム復興運動、なかんずく、その中でも最大の勢力を誇るムスリム同胞団(al-Ikhwān al-Muslimūn)の多数派とともに「シャリーアの実施」を追求した。しかし、やがて「シャリーアの実施」は棚上げされ、政府は、現行の体制が既に「イスラーム的」であると主張するようになる。「イスラーム国家」概念そのものを否定するのではなく、自らを「真のイスラーム」の具現者と規定し、イスラーム復興運動を「間違っただけのイスラーム」として非難し始めたのである。シャリーアは既に施行されているという主張が、この議論を支えた。言い換えれば、そこでは、現行法こそシャリーアに他ならないとする形での「イスラーム国家」論が展開されたのである。ムスリム同胞団がこの思想を容認できなかったことは言うまでもない。こうして、現代エジプトにおける政治危機は、現行法の「イスラーム性」を巡る国家権力とイスラーム復興運動との間の対立として特長づけられることになった⁽⁵⁾。

本章は、この2つの対立する勢力、すなわち、ムスリム同胞団と国家権力とがそれぞれ代表する2つの相容れないシャリーア観——ひいては「イスラーム国家」論——の分析を通じて、現在のエジプトにおける政治危機の構造と特質とを明らかにしようとするものである⁽⁶⁾。以下、第1節において、まず、1970年代に復活をとげたムスリム同胞団の「イスラーム国家」論の内容を検討し、それが政治的には「シャリーアの実施」というただ1点に収斂する思想であることを指摘する⁽⁷⁾。これをふまえて、つづく第2節においては、「イスラーム的正統性」を求める支配体制と同胞団とが厳しく対立・拮抗してきた「シャリーアの実施」問題の経緯を概観し、さらに第3節で、これを近現代におけるイスラームの思想潮流の中に位置づけて、支配体制が「イスラーム的正統性」の獲得にどの程度成功したのかを探りたい。

第1節 ムスリム同胞団の「イスラーム国家」論

1970年に、急死したナーセルの後を継いで大統領となったサーダートは、翌71年5月、いわゆる「整風革命」(Thawra al-Taṣḥīḥ)によってアリー・サブリーらの政敵を排除すると、54年以来非合法化され、厳しい弾圧を受けていたムスリム同胞団幹部の釈放に踏み切った。依然として強大な影響力を保持する左翼勢力に対するカウンター・バランスとして同胞団を利用するためである。さらに、サーダート政権は、大学内に「イスラーム集団」(al-Jamā'a al-Islāmiyya)⁽⁸⁾と呼ばれる組織を誕生させ、ここでも大学自治会を支配する左翼勢力への対抗措置を講じた。こうして、イスラーム復興運動に対する弾圧の時代は終わりを告げ、以後、彼らは急速に勢力を拡大していくことになる。

同胞団の第2代団長であったハサン・アルフダイビー(Ḥasan al-Huḍaybī)は1973年に病死したが、同年中に第3代団長に就任したウマル・アッティルムサーニー('Umar al-Tilmsānī)⁽⁹⁾のもと、復活した同胞団主流派⁽¹⁰⁾はサーダート政権との協調に努め、合法路線に則って「イスラーム国家」の実現を要求

していくことになった。76年には機関誌『ダーワ』(*al-Da'wa*)を復刊。同誌は同胞団の公然活動の柱となり、その編集長ともなったティルムサーニー(1904~86年)は、アズハル出身のウラマー、サラーフ・アブー・イスマリール(Şalah Abū Ismā'il)とならぶ同胞団の代表的なイデオログとなっていく。本節では、このティルムサーニーの小著『イスラームと宗教的統治』(*al-Islām wa'l-ḥukūma al-dīniya*)を材料に、復活した同胞団主流派の「イスラーム国家」論を探りたい。

『イスラームと宗教的統治』は、ムスリム同胞団の目指す「イスラーム的統治」(*al-ḥukūma al-islāmīya*)が中世キリスト教世界における「宗教的統治」と同一であるかのような報道や批判が行われてきたことに抗議し、両者の相違を明らかにしようとした小論である。「イスラーム的統治」の優越を強調しようとするあまり、著しく護教的色彩の強い議論とはなっているが、ティルムサーニー自身が語っているとおり、ここで展開されている議論は機関誌『ダーワ』において展開された議論の要約とも言うべきものであり⁽¹¹⁾、復活した同胞団主流派の「イスラーム国家」論として扱うことが許されよう。

ティルムサーニーはまず、イスラームには聖職者と非聖職者の区別が存在しないことを指摘し、中世キリスト教的な、教皇と聖職者による「宗教的統治」のイメージはイスラームとは無縁だと主張する。したがって、シャリーアを施行する統治を「宗教的統治」と呼ぶのは誤りであるばかりでなく、「コーラン、神の使徒のスナ、イジュマー、それにイスラームの立法について語る際にイスラーム法学者(*fuqaha' al-'aqida al-islāmīya*)が到達したもの」⁽¹²⁾から法を引き出す「イスラーム的統治」に対する嫌悪感を人々に意図的に植えつけようとするものに他ならないとするのである。

「宗教的統治というのは最近の言い回しであって、統治やその要素に関心を抱いていたムスリム法学者たちの言葉や著作には決して現れたことがなかった。彼らは、宗教的統治の名に値するものを知らなかったのである。彼らが語ってきたのは、シャリーアを施行する統治についてであり、ムスリム同胞団が清く無垢な呼びかけを始めて以来、一貫して行ってきた要求もこれ

である。(中略)この統治がイスラーム的統治なのである⁽¹³⁾」。

このように「イスラーム的統治」は定義され、以後は、それがいかに優れたものであるかが各方面にわたって論証されていく。いわく、「イスラーム的統治」こそ政治的自由を最もよく保証する統治である⁽¹⁴⁾。そのもとでは、男女の権利と義務は平等である⁽¹⁵⁾。また、科学の価値が重視され、これによって欧米の発展に追いつくことが可能となる⁽¹⁶⁾などなど。しかしながらここで注目すべきは、宗教的マイノリティーにとって「イスラーム的統治」ほど望ましい体制はないとする議論であろう。他の議論がすべて最初期のウンマ(イスラーム共同体)を例にとるか、または、さして根拠のない理想として語られているのに対し、この問題について過去の例として挙げられた「イスラーム的統治」は、19世紀のエジプトの状況すらそれと認めたものと考えられるからである。

「もしイスラームとその統治が存在しなかったなら、中世、ユダヤ教徒はひとり残らず地上から消え去っていただろう。(中略)イスラーム的統治のもとで、キリスト教徒やアルメニア正教徒が首相や大臣職、議会の議長職(rī'asa Majlis al-Nuwwab)に就いたことを我々は知っている⁽¹⁷⁾」。

近現代におけるイスラーム復興運動の歴史をふり返ってみる時、目標とされるべき理想の体制が19世紀に存在していたとする上記の議論がいかに特異なものであるかは、改めて指摘するまでもあるまい。そもそも近代におけるイスラーム復興運動は、「イスラームの歴史に何か間違いが起こったのではないか」という認識から出発したのである。したがって、運動の中心課題は、ムスリム社会を衰頹や隷属に導いてきた原因としてのイスラームの墮落状態を脱却することに置かれた⁽¹⁸⁾。そこでは、19世紀とは克服されるべき墮落状態そのものだったのである。この運動をエジプトで唱導したのは、ムハンマド・アブドゥフ(Muḥammad 'Abduh)やムハンマド・ラシード・リダー(Muḥammad Rashid Riḍā)らに代表される「サラフィーヤ」(Salafiyya)⁽¹⁹⁾の人々であったが、興味深いことに、ムスリム同胞団は自他ともに認める「サラフィーヤ」の後継者なのである。にもかかわらず、ティルムサーニーの議論と「サラ

フィーヤ」の議論との間には、根本に関わる相違が存在していると言わなくてはならない。

それでは、このような根本的な相違を「サラフィーヤ」の思想とティルムサーニーの思想との間に生じさせたものは何か。言うまでもなくそれは、復活した同胞団の「イスラーム国家」論が「シャリーアの実施」のみを問題にしてきたという点に起因していよう。シャリーアの施行という状況にのみ注目し、アブドゥッフラが非難したシャリーア運用の硬直化(墮落)などの問題を視野に入れなければ、確かに19世紀は理想の時代だったかもしれないのである⁽²⁰⁾。このことはまた、別の形でティルムサーニーの議論を特長づけてもいる。

「我々の宗教にとって、統治者が誰かということ (shakhṣ al-ḥakim) は重要ではない。重要なのは、統治の形態そのものとその「立法」行為、それにその法 (qawānīn-hu) なのである。イスラームは、ウンマの構造全体について関心を持っているのであって、シャリーアを実施している統治者については、彼が正しければそれで満足する。たとえその正しさが、少なくとも表面上〔シャリーアへの〕不服従を公言しないという程度のものに過ぎなかったとしても⁽²¹⁾」。

「サラフィーヤ」運動は、その理想を実現する手段を決定的に欠いていたとはいえ、イジュティハード(コーランなどの聖典から直接法判断を引き出すこと)の資格を持つイスラーム法学者(ムジュタヒド)を国家元首に戴く「イスラーム国家」の建設を希求した⁽²²⁾。硬直したシャリーアの運用を打破し、時代の要請に応じた新たなシャリーア解釈を生み出すためには、そうした統治が不可欠と考えられたためである。これに対して、ティルムサーニーの議論は、既存の支配体制をそのまま承認し得るものと言っている⁽²³⁾。こうして政権奪取といった目標は視界から遠ざかる⁽²⁴⁾。問題はただひとつ、「シャリーアの実施」へと収斂されていくのである。

ところで、一見して明らかなように、復活した同胞団によるこのような「イスラーム国家」論は、既存の支配者に「シャリーアの実施」を要請するとい

うその形態において、アズハル機構のウラマーたちが護持する伝統的なイスラームの政治思想と大差ないものであった。それ故ここでは、「シャリーアの実施」を求めて両者が協力し得る可能性が生じたのである。サーダート政権は「イスラーム的正統性」を獲得するためにアズハルのウラマーをも動員したが、それは結果として彼らの活動を活性化させる役割を果たした⁽²⁵⁾。既に1970年代初頭から、ウラマーたちによる「シャリーアの実施」要求が公式の場でなされるほどだったのである。しかし、要求が同じだというだけでは協力関係は成立しない。だいたい、イスラーム復興運動とアズハルとは長きにわたってシャリーアの運用法を巡る対立を続けてきたのである。だが、時の流れは両者それぞれのあり方を変えた。とりわけ、アズハルの側に起こった内的変化は著しく、この変化が同胞団との対立点を従来とはまったく異質なものに変えてしまっていたのである。

元来、イスラーム復興運動、なかんずく「サラフィーヤ」とアズハルとの間に存在した最大の対立点は、イジュティハードの可能性を巡るものであったとすることができる。「サラフィーヤ」はシャリーア解釈の革新を唱え、アズハルはこれを拒絶した。しかるに、アズハル自身の内に育った「サラフィーヤ」の潮流と、ナーセル体制以後の強大な国家権力による圧力は、アズハルの指導的なウラマーの方がむしろ革新的なシャリーア解釈を提示するという一種の逆転現象をもたらしたのである。1990年代に入っておお活発な論議を巻き起こしている「利息(投資利益)」を巡る法判断は、このことを端的に示すものと言えよう。ここでは、「利息」を合法とするエジプト最高ムフティー(イスラーム法判断者)の法判断に対し、政府の圧力に屈してシャリーアを歪めるものとの批判が、イスラーム復興運動と下級ウラマーの双方から提出され続けているのである⁽²⁶⁾。アズハルがこの革新的な解釈を「イジュティハード」の結果としているかどうかは措くとしても、イジュティハードの問題が以前ほど象徴的な意味を持ち得なくなっていることは明らかであろう。いまや問題はイジュティハードの可否ではなく、その過剰を巡って争われているのである。

両者の対立点のこのような変化はまた、当然のことながら、同胞団側の主張にも反映されている。ティルムサーニーの意見では、イジュティハードは、法源(al-dalalat)に関する知識、ハディースの内容に関する知識など15項目以上に及ぶ条件を満たせば可能とされる⁽²⁷⁾。しかしながら、注目すべきことに彼は決してその積極的な行使を勧めはしないのである。既にイジュティハードの可否が問題となる時代は過ぎた。今や問題は、世俗化や政教分離を進めようとする勢力や、「イスラーム国家」実現のためにテロルを肯定する勢力が、自身の見解を正当化するために、イジュティハードの思想を利用していることにある。このように考えられた結果、『イスラームと宗教的統治』の中で唯一イジュティハードの資格について言及されている部分でも、それはむしろ容易に行使できぬものとして描かれることになるのである。

「イジュティハードの正当性(hujja al-ijtihād)に依拠してイスラームにおける議論に参入する者たちは、これらの条件を満たした上で、神から明証(burhan)が下されていないことについてハラール〔容認事項〕としたり、ハラーム〔禁止事項〕としたり、是非を論じたりしているのだろうか⁽²⁸⁾」。

このように、イジュティハードの可否をめぐるムスリム同胞団とアズハルとの、かつての対立点は事実上解消されていた。既に「シャリーアの実施」という要求において、両者の間にある種の協力関係を可能にする条件が整っていたのである⁽²⁹⁾。そしてここで、この両者の橋渡しとも言える役割を果たし、「シャリーアの実施」問題を人民議会で推進する立役者となったのが、サラーフ・アブー・イスマーイル(1927～90年)であった。次節では、「ジハード団」(Tanẓīm al-Jihād)によるサーダート暗殺事件の公判における彼の証言を主たる手がかりとして、1970年代以降、エジプトにおいて展開された「シャリーアの実施」問題の経緯をたどりたい。

第2節 「シャリーアの実施」問題の経緯

現代エジプトにおける「シャリーアの実施」問題は、1971年の憲法制定時におけるイスラーム国教条項とシャリーアの地位とを巡る激しい論争に端を発している。サーダートは「整風革命」に成功すると時を移さず恒久憲法の制定にとりかかったが、そこで追求されたのは、何よりも「イスラーム的正統性」であった。依然として強力な左派に対抗し、その影響力を排除するためには、支配イデオロギーをイスラームに求めることこそ肝要と考えられたのである。サーダートが任命した憲法起草委員会の委員には、既に釈放され始めていたムスリム同胞団の幹部すら含まれていた⁽³⁰⁾。

恒久憲法においてシャリーアの地位をどのように規定するかについては、「唯一の法源」とするものから、「主たる法源」(al-maṣḍar al-ra'īsī)または「主たる法源のひとつ」(maṣḍar ra'īsī)とするもの、さらには、この種の規定は一切不要とするものまで多様な主張が展開された。そこではまた、この主題に密接に関わるものとして、イジュティハードの可能性や、それが可能であるとしたら誰によって可能なのかといった問題が論議され、およそ現代のエジプトにおいて一定の説得力を持つと見なし得るありとあらゆる立場がぶつかり合ったのである⁽³¹⁾。最終的には、憲法起草委員会が条文の「シャリーア」はコーランとスンナに限定されるとの注釈を付し、イジュティハードの可能性を認めた上で、シャリーアを「主たる法源のひとつ」とする草案を起草したが⁽³²⁾、これが同年9月に恒久憲法として発効した後も、議論は続いた。

サーダートにしてみれば、この条項は自身の統治の「イスラーム的正統性」を保証するとともに、事実上何物にも拘束されない立法を可能にするものであったに違いない。シャリーアが「主たる法源のひとつ」に過ぎない以上、現実には別の法源を採用することも可能と考えられるからである⁽³³⁾。しかしながら、政府による憲法解釈がどうあれ、それが一般に認知されるかどうか

かはまた別の問題であった。サーダートの意に反して、憲法制定の翌年(1972年)には早くもアズハルのウラマーたちが、アズハルの名において「シャリーアの実施」のための法典化(taqnin al-shari'a)を法相に要求するという事態が発生している。そして、これを受けて法務省は、シャリーア法典化のための委員会を省内に発足させざるを得なかったのである⁽³⁴⁾。制度的に見れば、この時から、「シャリーアの実施」は政府内に準備組織を持つ国家目標となったと見てよかろう。76年になると、アズハルの中にも「制定法をシャリーアに適合するよう改正するための高等委員会」が設置され、77年には同委員会による刑法改正案、ザカート法案、78年にはムスリム私的関係法法案、イスラーム憲法草案などが起草されることになっていく⁽³⁵⁾。

ところで、1972年にアズハルを代表して法相を訪ねたウラマーの中には、当時アズハル総長室の室長(mudir Maktab Shaykh al-Azhar)を務めていたサラーフ・アブー・イスマエールも含まれていた。そしてこれ以後、彼は人民議会内の「シャリーアの実施」論者たちとの接触を深め、76年にはついに自身議員となって議会内「シャリーアの実施」推進勢力の中核となっていく。彼自身の証言によれば、彼が人民議会への進出を企てた動機は、唯一の立法府たる人民議会の議員たちにシャリーアが神の言葉、神の使徒の言葉であることさえ教えれば、「シャリーアの実施」は実現されるという見通しであった⁽³⁶⁾。76年に会期を終えた人民議会においては、イスマエール・マートゥーク議員が提出したハッド刑〔コーランに明確な規定のある刑罰〕実施法案が小委員会を通過しながら立法委員会で審議未了のまま廃案となっていた上、76年の総選挙でもほとんどの候補者が「シャリーアの実施」を訴えていた事実があり⁽³⁷⁾、このような状況がアブー・イスマエールをして「シャリーアの実施」は比較的容易な課題であると思わせたのかもしれない。それが希望的観測に過ぎなかったことは間もなく明らかになったが、いずれにせよ彼は当選後ただちに「シャリーアの実施」が停滞していることへの責任を追及し始めた。この間の経過は、彼が83年5月24日の「ジハード団裁判」に証人として出廷した際の証言に詳しく述べられている。この証言は、現代に

における「シャリーアの実施」要求運動の最大の特長であるハッド刑実施要求の一側面を明らかにしている上、この要求に民衆が一定の支持を与えてきた理由を考える上でも参考になると思われるので、やや長くなることを承知で引用することにしたい。問題は、罰されるべき犯罪とは何なのかという点に関連している。

「人民議会における神の僕〔人間〕の決定が、コーランにおける神の規範と異なる場合、神の僕の決定の方が司法において有効、行政において施行を保証された法となります。たとえそれがコーランとスンナに反していたとしてもです!! このことの証明は以下の通りです。たとえば、神はワインを禁じたのに人民議会はこれを認めています。また、神は利子(riba)を禁じたのに人民議会はこれを認めています。さらに、神はハッド刑の実現を命じているのに、人民議会はこれを無効としているのです。(中略)ある日、私が同胞のためにギーザの警察署に行ったところ、驚いたことに、床におよそ30人ほどの女性が座っていました。この情景は私の関心をひきましたので、私は「この人たちの罪は何なのか」と尋ねたのです。すると、その部屋の室長は「売春婦」(al-saqiqat)と答えました。私は、それでは彼女たちを買った男はどこにいるのかと尋ねました。これは、姦夫(al-zāni)と姦婦(al-zāniya)の間でしか成立しない罪ですから。すると彼は私にこう答えたのです。我々の考えでは、姦夫は、その男がこの女と姦通し代金を与えたということの証人に過ぎません。女は、姦通したためではなく、代金を受け取ったがために訴追されているのですと……姦夫であるということ(それを認めるということは〔姦通の〕証拠を持っているということですが)が女性に対する証人ということになってしまい、男が姦通をしたということにはお咎めなしなのです。

私が神のために怒ると、彼は言いました。我々は、あなた方が人民議会で決定した法を実現しているだけだと……そこで私はただちに人民議会に向かい、政府の声明に対する質問の順番が回ってきた時、この事件について述べて、神が禁じたものを肯定し神が命じたものを否定してきた責任をエジプトの三権、中でも立法権に対して追及したのです⁽³⁸⁾。」

これは、いわゆる「物価暴動」が発生した1977年1月のことであったが、この追及の直後、アブー・イスマーイールはハッド刑の実現法案、利子の禁止法案など数点の法案を人民議会に提出した。加えて彼は、自分ひとりですら数点の法案を提出できるにもかかわらず、既に設置以来5年を経て何の成果も示さない法務省シャリーア法典化委員会の怠慢を厳しく糾弾したのである。彼はさらに、自らの提案した法案を成立させるべく議員たちに働きかけ、定数 360名中 320名から肯定的な回答を得た。しかし、同年5月の内閣改造により法相が交代。これを機にシャリーアの即時実施は一時棚上げされることになる⁽³⁹⁾。

状況が一変したのは、翌1978年暮れのことであった。同年9月のキャンプ・デイヴィッド合意以降、同胞団をはじめとするイスラーム復興運動諸派とサダー特政権との協調関係には深刻な亀裂が生じていたが⁽⁴⁰⁾、同年12月18日のモーセ山でのエジプト・イスラエル首脳会談後、人民議会議長スーフィー・アブー・ターリブ(Şufi Abu Ṭalib)は突如「シャリーアを法典化するための常任委員会」(Lajna li-Ṭaqqīn al-Sharī'a al-Islāmiya)の設置を人民議会に提案したのである。アブー・イスマーイールは、これを、和平交渉におけるエジプトの屈辱的な姿勢を隠蔽しようとする工作と見たが⁽⁴¹⁾、理由はどうあれ、ここに「シャリーアの実施」問題は再び脚光を浴びることになった。新たに設置された同常任委員会の委員長にはアブー・イスマーイールが就任。だが、今度も問題は途中で棚上げされる。翌79年4月人民議会が解散されたばかりか、選挙と議会召集の合間を縫って、いわゆる「私的関係法」(Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣiyya)が大統領令として公布されたのである。この法案は女性の結婚と離婚における権限を大幅に拡大したものであったが⁽⁴²⁾、シャリーアに反するとする見解があまりにも有力だったために、容易に議会を通過しなかったいわくつきの法案であった。アブー・イスマーイールは、女性が同時に2人の男と交わることを認めたものとしてこの法律を批判するとともに、これを承認したアズハル総長ガード・アルハック師(Jad al-Ḥaqq 'Alī Jad al-Ḥaqq)をも厳しく非難したが、むろん同法を覆すことはできず、む

しろ自身に対する政治的圧迫に苦しむことになったという⁽⁴³⁾。

この後、1980年5月には一種の妥協の産物として、シャリーアを「主たる法源」とする憲法改正が行われたが、81年9月のサーダートによる反体制勢力の大弾圧と、それに続くサーダート暗殺事件まで、「シャリーアの実施」問題は一時完全な棚上げ状態に置かれた。「シャリーアを法典化するための常任委員会」が実質的な活動を再開したのは、ムバーラク政権になってからのことである。しかしながら、活動を再開した同委員会は、アブー・イスマーイールが当初期待したような役割を果たしたわけではなかった。82年に活動を終了した同委員会の報告は、現行法の大部分はシャリーアに一致しているとするものであり、これを受けた人民議会は、すべての法をシャリーアに一致させるための法改革は徐々に行われなくてはならないとの決定を下したのである。もっとも、この時点での人民議会は、現状を一種の過渡期と見て、現行法体系の再編や弁護士・裁判官の再訓練などのための特別委員会の設置を定めるといった措置をも講じており⁽⁴⁴⁾、未だ「シャリーアの実施」という方向性は維持されていた。

ところが、1984年の総選挙で新ワフド党と同盟して野党第一党となったムスリム同胞団が翌85年初頭からシャリーアの即時実施を求める議会内闘争を強化すると、議会は連日激しい論戦に明け暮れることになる。ついに5月4日、リファア・アルマフグーブ(Rifa'a al-Maḥjūb)議長は、「シャリーアの実施」問題を強行採決にかけるとを決定。そこでは、シャリーアの即時実施が否定され、シャリーアに反する法を漸進的・科学的に再編・改正するという方針が採択された。しかも、何がシャリーアに反するのかは、政府の専管決定事項とされたのである。こうして、「シャリーアの実施」問題は議会の議題から排除され、完全に棚上げされたのであった⁽⁴⁵⁾。

5月24日には、カイロ市アッパースィーヤ地区のヌール・モスクを拠点とする、イスラーム復興運動の新たな指導者ハーフィズ・サラーマ(Hafiz Salāma)師が、政府に対して、7月14日までにシャリーアを実施しなければ5万人規模のデモを行う旨の宣言を発出したが、サーダート暗殺以来施行さ

れ続けている緊急事態法の厚い壁に阻まれてデモを決行することはできなかった。同胞団はこの時、合法路線に則ってサラマ師には協力せず、以後も今日まで一貫して議会内での「シャリーアの実施」要求路線を堅持している⁽⁴⁶⁾。

なお、人民議会在「シャリーアの実施」問題の棚上げを決定した同じ5月4日、憲法裁判所は1979年の大統領令による「私的關係法」を手続き上違憲とする判決を下したが、人民議会は7月1日、改めて同一の法を採択した⁽⁴⁷⁾。これに先立って政府は、ハサン・アルバークーリー (Ahmad Ḥasan al-Baḡūrī) のような著名なウラマーから、同法がシャリーアに一致しているとの見解を引き出すことにも成功している⁽⁴⁸⁾。このような形で個々の法の「イスラーム性」の保証を得る一方、現体制はさらに一步踏み出して、フランス法であれローマ法であれ、法としての理念はシャリーアと同じであるが故に、現行法はシャリーアに他ならないとするアシュマーウィー (Muḥammad Sa'id al-'Ashmāwī)⁽⁴⁹⁾ のような理論家をも活用することにより、現状こそ「イスラーム国家」であるとする「イスラーム国家」論の宣伝に努めているのである。次節では、こうした現体制の努力が近現代におけるイスラームの思想潮流の中でいかなる位置を占めているのかを考察し、それが思想史的には一定の説得力を持っているにもかかわらず、体制が支配イデオロギーとしての「イスラーム的正統性」の獲得にはそれほど成功していないという一見矛盾した状況について論じたい。

第3節 2つの「イスラーム国家」論——それぞれの系譜

ムスリム同胞団が代表し、かつては国家体制をも巻き込む形で主張された「法典化されたシャリーアの実施」という思想は、19世紀以来の西欧法の直接的な導入に対する反応として登場したのと考えられることができる。周知のとおり、シャリーアを成文法として法典化するという作業については、シャ

リーアの本質を犯すものとの思想が根強く存在したため、オスマン帝国の「メジェッレ」(Mecelle)が編纂されるまで、シャリーア法典と呼ぶべきものは存在しなかった⁽⁵⁰⁾。

この「法典化されたシャリーアの実施」という主張をエジプトで最も早く展開したのは、おそらく若き日のムハンマド・アブドゥフ(1849?～1905年)であつたろうと思われる。彼は、1875年の混合裁判所設置とともに導入されたフランス・ナポレオン法典のみならず、一般にはシャリーアを補足するカーヌーンやニザーム⁽⁵¹⁾の一種と考えられてきた19世紀前半のムハンマド・アリー朝による立法すら西欧法の直接的な導入と見なして、これをことごとく否定した⁽⁵²⁾。そして、各共同体はその慣習と品性(al-'awa'id wa'l-akhlaq)を考慮した法を採用する以外に発展の道を持たないという形で、法典化されたシャリーアの実施を説いたのである。彼の思想の中核をなす「教育」(al-tarbiya)とは、共同体の各成員がこのようにして公布されるシャリーアの諸規定に従い、罪を犯すことなく行動できるように訓練することを通じての、ウンマ復興の試みに他ならない⁽⁵³⁾。むしろ、その場合の「シャリーア」とは、硬直して「近代」の要請に対応できなくなってしまった中世の法体系の総体ではあり得ず、イジュティハードやマスラハ(公共の福利)といった法源を重視し、解釈の革新を伴ったものでなくてはならなかった。しかし、いずれにせよ我々は、ここに現在まで続く「法典化されたシャリーアの実施」要求の原形を見ることができるのである。

さて、アブドゥフのこのような思想は、とくに弟子のムハンマド・ラシード・リダー(1865～1935年)によって継承され、さらにムスリム同胞団へと引き継がれたが、実際には彼らの運動はほとんど現実の法体制に影響を与えることはなく、西欧法の直接的な導入がやむこともなかった。しかしながらここで注意すべきは、少なくともアラブ世界においては、法体制の現実とはうらはらに、「シャリーアの支配」というイデオロギーそのものが否定されることはなかったという事実である。第一次世界大戦後の混乱の中でオスマン朝カリフ制を廃止し、さらに「シャリーアの支配」そのものを否定したケマ

ル・アタテュルク (Kemal Atatürk) の「世俗主義」国家トルコ共和国とは違って、アラブ世界では「シャリーアの支配」というイデオロギーそのものを否定するという意味での「政教分離」が容認されることはなかった⁽⁵⁴⁾。

アラブ世界のイスラームをこのような方向へと決定づけたのは、1925年、これまたアブドゥッフの弟子のひとりであったアリー・アブドッラーズィク (‘Alī ‘Abd al-Rāziq : 1886～1966年) を襲った筆禍事件である。オスマン朝カリフ廃絶という状況の中で、同年アブドッラーズィクが著した『イスラームと統治の諸原理』 (*al-Islām wa uṣūl al-ḥukm*) は、神はムスリムにカリフ制の護持を命じてはいないとの主張を主要な論点とするものであったが、アズハル総長を議長とする「大ウラマー組織」 (Ḥai‘a Kibār al-‘Ulamā‘) は、同書が「イスラーム法を現世の諸事の統治や行政とは関係のない純粋に精神的な法 (*shari‘a rūḥiyya maḥḍa*) であるとした」⁽⁵⁵⁾ などとして著者を裁判にかけ、そのアーリムとしての資格を剥奪した上、一切の公職から追放した。こうしてイデオロギーとしての「政教分離」は公式に否定されたのである⁽⁵⁶⁾。

この判決の結果、以後、西欧法を採用するアラブ諸国の体制は、原理的には、導入した西欧法はシャリーアを補足するもの、シャリーアと対立しないもの、すなわちカーヌーンやニザームの類であると主張する道を採らざるを得なくなった。こうした問題は、とくにアラブ民族主義が政権の支配イデオロギーとして十分機能していた時代にはそれほど大きな意味を持たなかったが、ひとたび支配イデオロギーとしてイスラームが追求されるようになると、政権が個々の法について「シャリーアに反しない」ことの保証をウラマーから得なくてはならないという現象を生むことになる。1985年に「シャリーアの実施」問題を棚上げした際、何がシャリーアに反するのかは政府の専管決定事項であるとした現代エジプトの国家権力ですら、現実には「イスラーム的正統性」の獲得にあたってアズハルやダール・アルイフター (イスラーム法判断局) の権威を動員せざるを得ないという事実は、この間の事情を端的に物語るものと言ってよからう。

しかし、現行法をシャリーアの一部であると見なし、それ故に「現状」は

「イスラーム的」であると主張する、国家権力の側の「イスラーム国家」論が一種の思想上のごまかしに過ぎない考えるのは、思想史的には誤りである⁽⁵⁷⁾。「法典化されたシャリーアの実施」という主張は、伝統的な法学源の理念に従って、シャリーアが自由裁量と規定している行政関係の「立法」を除く⁽⁵⁸⁾ありとあらゆる法がウラマーによる法判断から引き出されることを前提としていられる⁽⁵⁹⁾、近現代のイスラーム思想史には、もうひとつの有力なシャリーア観が存在するからである。すなわちそれは、事実上の世俗法をもシャリーアの一部と見なしてきたカーヌーンやニザームの伝統に則って、ウラマーの資格を持たない一般ムスリムが制定する法も、明白にシャリーアの規定に反しない限りはその有効性を認めようとする立場である。この立場を採るイスラーム改革運動にあっては、現在のエジプトのように、一般ムスリムの参加する議会が定めた法の「イスラーム性」を、ダール・アルイフターのような機関が裁定するという形での「シャリーアの実施」——「イスラーム国家」——が志向された。19世紀末にチュニジアで宰相を務めたハイル・アッディーン (Khayr al-Din : 1820-90年) はこの立場の代表的な論客であるが⁽⁶⁰⁾、この思想がいかに広く受け入れられたものであったかは、立憲革命によって獲得された1907年のイラン憲法第2条に明らかであろう。「隠れイマーム (神よ、その出現を早からしめ給え) の助力と加護によって設立され、イスラームの学者たち (神よ、その数を増やし給え) の監督のもとにおかれ、また全イラン国民によって設置された神聖なイラン議会はその主張をもって、イスラームの神聖な原則と預言者 (神の恵みが彼とその子孫にありますように) の法に決して違反してはいけぬ。イスラームの学者たち (神よ、その寿命を延ばし給え) のうゑに議会の承認した法律とイスラーム法の原則とのあいだのいかなる矛盾をも解決する義務が課されていることをここに確認する。

従って5人以上からなる宗教情操豊かで時代の要請に通じた宗教指導者団を制定することを定める。(中略) 議会に提出された法案は彼らによって審議され、イスラームの神聖な原則に違反する法案が法律とならないように彼ら

が廃棄する権限を認める。この点に関する宗教指導者団の決定は最終的で、だれでも従わなければならない。この条項は隠れイマームの到来まで変更できない⁽⁶¹⁾」。

さらに重要なことは、イスラーム革命後のイランも、基本的にはこの立場を採用しているという事実であろう⁽⁶²⁾。そして、このような系譜が存在する以上、「イスラーム国家」は既に存在しているというエジプト政府の主張は、決して思想史的な根拠を欠いたものではない。それどころかエジプトの現状は、現行法の「イスラーム性」を裁定する機関が政府の圧力を免れているかどうかといった問題を別にすれば、確かにかつて多くのイスラーム改革者たちが追求した制度を実現したものと言えなくもないのである⁽⁶³⁾。にもかかわらず、エジプトの現体制による「イスラーム国家」論が国民に対してそれほど大きな説得力を持ち得ず、「現状」を「非イスラーム的」と規定するイスラーム復興運動側の論理に敗北しているとすれば、それは、政府の側がかつて「法典化されたシャリーアの実施」という路線を追求したことにより、事実上、現行法の「非イスラーム性」を認める結果となってしまったからに他なるまい⁽⁶⁴⁾。現行法の大部分はシャリーアに一致しているとの判断が、人民議会により、またアズハルの高位のウラマーによって示されているにもかかわらず、結局「シャリーアの実施」が棚上げされたという印象は否めないままなのである。

おわりに

これまで述べてきたことから明らかなように、現代エジプトにおける2つの「イスラーム国家」論の対立には、近現代のイスラームにおける2つのシャリーア観の対立が集約されている。そして、そこにはさらに、ハッド刑は時代環境が変わってもそのまま実施されるべきかといったまた別の問題も絡んできているのである。1970年代以降、国家権力が支配イデオロギーをイスラーム

ムに求めた結果、イスラームは国家権力とイスラーム復興運動とがともに自身の正統性を求める場として存在することになった。「私的關係法」を巡る法判断や「利息」を巡る法判断に象徴されるように、問題となるべきシャリーアそのものの内容が著しく曖昧なものになっていく中で、ムスリム同胞団などは、比較的明確な規範と見なし得るハッド刑の棚上げをもって、政権の「非イスラーム性」ないし「反イスラーム性」を糾弾しようとする。しかしながら、この議論はまた、時代環境の変化がある以上ハッド刑をそのまま実施することには疑いがあるとする、近代の開幕以降繰り返し展開されてきた主張とぶつかり合うことになるのである。

このように、現代エジプトにおいて政治危機の中核をなし続けている「シャリーアの実施」問題は、国家権力とムスリム同胞団との双方がそれぞれの思想的背景を背負った形で平行線の議論を続けざるを得ない状況にある。ここでは、本来どちらの側も一定の「イスラーム的正統性」しか獲得できない宿命を負っているのかもしれない。2つの「イスラーム国家」論の起源をさらに遡れば、我々はそこにイスラームの理念と歴史との間の相剋を見出すことになるだろう。イスラームは現実の歴史の中で、権力者による「世俗法」発布という事態に直面せざるを得なかった。すべての法を諸法源からの解釈によって引き出すというイスラーム法源学の理念は、ほとんど最初から「理想」でしかなかったのである。こういった事態をイスラーム的に正当化するために、すなわちウンマが正しくシャリーアにだけ従っているというフィクションを守りぬくために、ウラマーたちはカーヌーンやニザームといった範疇を「発明」しなければならなかった。しかし、それはまた、変化する現実に法が対処していくためのチャンネルともなったのである。この伝統に照らして考えれば、政府の主張する「イスラーム国家」論の「イスラーム性」は疑う余地がない。一方、同胞団の提示する「イスラーム国家」論は、イスラームが現実の歴史の中で行ってきた「妥協」を廃し、彼らの考える「真のイスラーム」——法はすべからくシャリーアの諸法源から導き出されなくてはならない——を実現しようとするまさにその姿勢において、これまた徹底的に「イ

スラーム的」なのである。現実妥協することのない「イスラーム国家」が果たして存在し得るのかどうか、また、現実譲歩するだけの国家が「イスラーム国家」の名に値するのかどうか、それはムスリム自身が判断すべき問題であろう。しかし、このような状況の中で、エジプト政府が主張する「イスラーム国家」論が一種の思想的ごまかしの印象しか与えないことは、この政権の支配イデオロギーが常に突き崩される危険を示すものと言わなくてはならない。ムスリム同胞団に代表されるイスラーム復興運動を厳しく弾圧したナーセルですら、注意深く自らをイスラームの擁護者として提示していたことを思えば⁽⁶⁵⁾、一度はイスラーム復興運動側の論理に乗ってしまったサード、基本的にはそれを踏襲したムバーラク政権のイデオロギー的脆弱性には、際立ったものがあると思わざるを得ないのである。

[注]

- (1) 1960年代後半から始まるより広範なイスラーム復興現象の背景については、James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986年、22～39ページに簡潔かつ説得力のある分析がある。そこで挙げられているのは、第3次中東戦争の敗北のほか、経済開発の進展、現代生活の中でのアイデンティティーの模索、国家による政治利用などである。
- (2) 板垣雄三・飯塚正人「イスラーム国家論の展開」(『シリーズ世界史への問い10 国家と革命』岩波書店、1991年)251～253ページを参照。
- (3) ただし、後述するように、シリアやイラクも含めアラブ世界では政権が公式に「シャリーアの支配」というイデオロギーを否定してしまった国は存在しない。なお、シリアにおけるイスラーム復興運動の動向については、Umar F. Abdallah, *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley, Mizan Press, 1983年。イラクについては、Joyce N. Wiley, *The Islamic Movement of Iraqi Shi'as*, Boulder/London, Lynne Rienner Publishers, 1992年を参照。
- (4) 栗田禎子「『社会民主主義的イスラム』の敗北——マフムード・ムハンマド・ターハーの『第二のメッセージ』論と、現代スーダン政治史上におけるその位置——」(『イスラム世界』29/30合併号、1988年、日本イスラム協会)47～48ページ。
- (5) 言うまでもなく、現代エジプトにおけるイスラーム復興運動には、ムスリム同胞団多数派よりもはるかに急進的な様々な地下組織が存在する。そして、彼らに

- としては、「シャリーアの実施」は「イスラーム国家」成立の必要条件ではあっても十分条件ではない。シャリーアが実施されたところで、統治者が「不信仰者」(al-kāfir)のままであれば「イスラーム国家」は成立しないと考えるからである。しかしながら、彼らの主張は未だエジプト国民一般に支持されるものとはなっておらず、現実的な行動としてはテロルに訴えるのが精一杯であるため、体制そのものを崩壊させる脅威とはなっていない。それゆえ本章では、このような地下組織の運動を検討対象から外し、ムスリム同胞団多数派に対象を絞った。Barry Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, Houndmills / Basingstoke / Hampshire / London, Macmillan, 1990年, 130ページを参照。
- (6) したがって、ここでは主題を思想の面に限定し、政治危機の背後に存在する社会経済的な要因には言及しない。この側面については、拙稿「宗教運動と都市：エジプト」(板垣雄三・後藤明編『事典イスラームの都市性』亜紀書房, 1992年所収)および拙稿「現代エジプトにおけるイスラーム復興運動の展開」(『月刊アフリカ』32巻7号, 1992年7月, アフリカ協会), さらに Nazih N. Ayubi, *Political Islam : Religion and Politics in the Arab World*, London/NewYork, Routledge, 1991年, 158~177ページを参照。
- (7) ただし、現代におけるムスリム同胞団多数派の運動を考える場合、政治との関わりのみを問題にして彼らを評価することは正当でない。彼らは創設以来一貫して社会改革運動に重点を置いてきたのであり、現在でもそれは変わらないからである。シャリーアの罰則規定を厳格に適用しようとすることはさておき、シャリーアの倫理規定に反しない生活を送るための「教育」を重視する点では、同胞団はムハンマド・アブドゥフの正統な後継者であると言えることができる。Raymond William Baker, *Sadat and After : Struggles for Egypt's Political Soul*, London, I. B. Tauris, 1990年, 260~261ページを参照。
- (8) この組織については、Gilles Kepel, (Jon Rothschild訳), *Muslim Extremism in Egypt : The Prophet and Pharaoh*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1985年, 129~171ページ。および小杉泰「ムスリム同胞団の運動と展開をめぐって」(小杉泰編『ムスリム同胞団——研究の課題と展望——』国際大学中東地域研究科, 1989年)56ページを参照。
- (9) ウマル・アッティムサーニーは、1904年、カイロ市内で生まれ、ワッハーブ派を信奉する祖父のもとで育てられた。24年、現在のカイロ大学法学部に入学し、ワフド党に入党したが、尊敬していたサード・ザグルール (Sa'd Zaghlul) がラマダーン月に断食しないのを見て失望し、28年頃、ムスリム同胞団に入団。以後、弁護士として生計を立てる一方、団員としての活動を続け、56年から15年間はナセル政権の弾圧により投獄される。71年、サーダートにより釈放され、73年以降86年に死を迎えるまで同胞団団長を務めた。'Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad al-

- ・Jawharī, 'Umar al-Tilmsānī : mujāhidan..mufakkiran..kātiban [ウマル・アッティルムサーニー：闘士・思想家・文筆家として], Cairo, al-Mu'assasa al-islāmiya al-dawliya lil-ṭab' wa'l-nashr wa'l-tawzī' wa'l-i'lān, 1986年, 19～26ページ。
- (10) 1970年代に復活した同胞団は、かつてのような強固なヒエラルキーを再構築できたわけではなく、諸組織のゆるやかな連合体に転化した。その中で多数派が機関誌『ダーワ』に依った人々であり、彼らをここでは主流派と呼ぶ。小杉泰「都市ゲリラ：ムスリム同胞団」（『事典イスラームの都市性』所収）を参照。
- (11) 'Umar al-Tilmsānī, *al-Islām wa'l-ḥukūma al-dīniya*, Cairo, Dār al-tawzī' wa'l-nashr al-islāmiya, 1985年, 18ページ。
- (12) 同上書, 5 ページ。
- (13) 同上書, 13～14ページ。
- (14) 同上書, 10～12ページ。ただし言論の自由は、背教と政教分離まで認めるものではない。同書, 34ページ。
- (15) 同上書, 29～31ページ。
- (16) 同上書, 31～33ページ。また、この点に関連するものとして、ジル・ケベル（中島ひかる訳）『宗教の復讐』晶文社, 1992年, 29ページを参照。
- (17) 同上書, 28ページ。
- (18) 板垣・飯塚「イスラーム国家論の展開」261～263ページ。
- (19) ここでいう「サラフィーヤ」とは、「ビドア（後世の逸脱や歪曲）を排して初期イスラームの原則や精神の回復を目指す立場」を意味する。板垣雄三「サラフィーヤ」（日本イスラーム協会監修『イスラーム事典』平凡社, 1982年所収）を参照。
- (20) 付言すれば、19世紀を理想の時代と見なす傾向は、現在のイスラーム復興運動一般に見られる歴史認識と密接に関係している。20世紀に入ると西欧法の導入がいよいよ進み、シャリーアを巡る状況は一層厳しくなった。この状況を反映して、現在では、諸悪の根源を西欧法の直接的な導入に求める立場が有力となってきているのである。こうした歴史認識を代表するものとしては、Zakariyā Faïd, *al-'Almāniya : al-nasha'a wa'l-athar fī al-sharq wa'l-gharb* [政教分離主義：東西における誕生と足跡], Cairo, al-Zuhara' lil-i'lām al-'Arabi, 1988年などがある。
- (21) Tilmsānī, 前掲書, 21ページ。
- (22) ムハンマド・ラシード・リダー（小杉泰編訳・解説）『現代イスラーム国家論——「アル＝マナール」派思想における政府と立法——』国際大学国際関係学研究科, 1987年, 83～85ページ。および板垣・飯塚「イスラーム国家論の展開」266～269ページを参照。また、この思想を生み出した全般的な時代背景については、拙稿「ナショナリズムと復興運動」（山内昌之・大塚和夫編『イスラームを学ぶ人のために』世界思想社, 1993年所収）を参照。
- (23) しかしながら、これをもって同胞団が体制化したと断定するのは早計に過ぎよ

う。70年代以降活発に活動する急進的武闘派諸組織と一線を画し、人間の内面を知ることはできないとしてタクフィール(あるムスリムを不信仰者と断定すること。イスラーム法上は殺害が合法となり得る)への反対を表明しているとはいえ、そのことだけで彼らが完全に武装闘争路線を放棄したと見なすことはできないのである。ここで筆者が指摘したいのは、今日まで同胞団が合法路線をとってきたため、政治危機も「革命」という形では問題になっていないということ、および、その合法路線には思想的な裏付けもあるという事実だけである。

(24) ただし、ここでは、「サラフィーヤ」の目標であった「硬直したシャリーアの運用打破」といった問題が、現在では既に解決済みとも考えられる状況となっていることを考慮に入れる必要がある。後で述べるように、現在の同胞団の役割はむしろシャリーアのあまりにも革新的な解釈を抑制する方向にあると見なし得るからである。注(26)を参照。

(25) 小杉泰「中東における政治危機とイスラームのレジティマシー——「法の再イスラーム化」をめぐる考察——」(『現代中東研究』1号、中東経済研究所、1987年7月)、11ページ。

(26) 1989年9月7日に共和国最高ムフティー・タンターウィー師が発出したファトワー(法判断)は、投資債券(shahadat al-istithmar)と貯蓄に対する「利息」(ribh)をハラール(合法)と認めた上、国民が国家を助けるために投資債券を購入すること、ならびにその代償として「利息」を受け取ることを推奨したものであった。そこでは、この問題がイジュティハードの対象となることが示唆され、四大法学派それぞれの見解が対照された結果——全法学派が一致したわけではないが——、合法の判断が下されたのである。またこのファトワーには、エジプト中央銀行に対して、「利息」の語の代わりに「投資利益」(al-'a'id al-istithmari, al-ribh al-istithmari)の語を用いるべしとの勧告まで付されていた。

このファトワーは発出された直後から大きな反響を呼び起こし、アズハル内外を巻き込む大論争を生じさせた。下級ウラマーからの批判に対して、およそ2週間後の同月20日には、著名なウラマーのひとりであるムハンマド・アルガザーリーがタンターウィーへの支持を表明。一方、ハーリド・ムハンマド・ハーリドは銀行への投資をすべてハラールとした上で、見解の不一致は尊重されるべきであると発言した。さらに月末には、テレビ説教などで有名なシャーラーウィー師がウラマーへのアピールを発表している。そこでは、ムスリムにとって重大な意味を持つ問題に関して個人的なファトワーを出すべきではないこと、国家からファトワーの発出を委任されているアズハルとダール・アルイフターの権威を尊重すべきことが説かれていた。

ここに至って問題は、ファトワーを出す資格があるのは高位のウラマーだけなのかといった新たな局面に突入し、事態はいよいよ混乱する。事態がようやく収

拾へと向かったのは、翌月18日、アズハル総長ガード・アルハックの声明が発出されてからのことであった。ガード・アルハックはここで、ファトワーを発出する資格をアズハルのすべてのウラマーに認めた上、タンターウィーにならって投資債券や銀行利息の問題が最近の問題で過去には存在しなかったことを確認。よって、判断は個々のウラマーの個人的な解釈に委ねられると結論づけた。ここでは、言葉こそ明確に用いられてはいないが、時代状況の変化にともなうイジュティハードの行使が公式に認められたと考えることができよう。*al-Ahrām* (ピラミッド) / *al-Akhbār* (ニュース) / *al-Jumhūrīya* (共和国), 1989年9月8・21・30日 / 10月19日を参照。ただし、イジュティハードの対象となり得る範囲については、アズハルの中でも議論がある。A. Chris Eccel, *Egypt, Islam and Social Change : al-Azhar in Conflict and Accommodation*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1984年, 418~419ページを参照。

なお、アズハルの指導的ウラマーによる「サラフィーヤ」への好意的評価については、Jād al-Ḥaqq 'Alī, Jād al-Ḥaqq, "Baḥṭh 'an al-fiqh al-islāmī [イスラーム法学の研究]," *Dirāsāt fī al-ḥaḍāra al-islāmīya bi-munāsaba al-qarn al-khāmisa 'ashara al-hijrī* [ヒジュラ暦15世紀に際してのイスラーム文明に関する研究] 第3巻, Cairo, al-Hay'a al-Miṣriya al-'amma lil-kitāb, 1985年, 254~256ページを参照。

- (27) Tilmsānī, 前掲書, 16~18ページ。ところで、ティルムサーニーの挙げたこれら諸条件を満たすことができるのは、常識的にはウラマー層だけであろう。これに、コーラン以下の伝統的な諸法源から法を引き出すという「イスラーム的統治」の定義を考え合わせると、ティルムサーニーの構想する「イスラーム国家」は、ウラマー層による法解釈の優越のもとに「立法」する国家ということになる。同胞団の「イスラーム国家」論の著しい特長がここにある。

- (28) 同上書, 17ページ。

- (29) ただし、双方の思惑が完全に一致したと見ることはできない。両者はシャリーアの法典化を志向する点では一致しているが、法典化後の新たな「立法」行為については、同胞団が基本的にイジュティハードの手続きを想定する一方、アズハル指導者層の中には議会通過後の憲法裁判所存在を想定している者もいるからである。それはそのまま、2つの「イスラーム国家」論の対立でもある。Joseph P. O'kane, "Islam in the New Egyptian Constitution : Some Discussions in al-Ahrām," *The Middle East Journal*, 26号, 1972年, 146ページを参照。

- (30) Rubin, 前掲書, 17ページ。

- (31) O'kane, 前掲論文, 140~148ページ。なお、ここでのオケインの報告によれば、この時憲法起草委員会のウタイフィー委員は、「シャリーアの実施」が実現された場合、シャリーアの運用者がウラマーに限定されるであろうことに対する危惧を表明したという。ティルムサーニーの議論を見る限り、これはある程度無理か

らぬ懸念であったと言わなくてはなるまい。

- (32) 山内昌之『現代のイスラーム——宗教と権力』朝日新聞社, 1983年, 144~145ページ。
- (33) 小杉「中東における政治危機とイスラーム的レジティマシー」10ページ。
- (34) Ṣalāḥ Abū Ismā'il, *al-Shahāda : Shahāda al-Shaykh Ṣalāḥ Abū Ismā'il fī qaḍīya Tanẓīm al-Jihād* [証言：ジハード団裁判におけるサラフ・アブー・イスマエールの証言], Cairo, Dār al-fath lil-ṭibā'a wa'l-nashr, 1986年, 24ページ。
- (35) 小杉「中東における政治危機とイスラーム的レジティマシー」11~12ページ。
- (36) Abū Ismā'il, 前掲書, 25ページ。
- (37) 同上書, 24~25ページ。
- (38) 同上書, 25~26ページ。
- (39) 同上書, 27~29ページ。
- (40) Kepel, 前掲書, 113~116ページ。
- (41) Abū Ismā'il, 前掲書, 31ページ。
- (42) 松村明「エジプトにおけるムスリム女性と離婚」(『アッサラーム』52号, イスラミックセンター・ジャパン, 1992年)59~62ページ。
- (43) Abū Ismā'il, 前掲書, 18, 32~34ページ。
- (44) Rubin, 前掲書, 132ページ。
- (45) 同上書, 133ページ。
- (46) 同上書, 76~77, 134ページ。
- (47) 同上書, 24ページ。
- (48) "Liqa' al-shahr" (今月のインタビュー), *al-Taṣawwuf al-islāmī* [イスラーム神秘主義]77号, 1985年6月, 26~29ページ。なお, ハサン・アルバークーリーは, 単に著名であるだけでなく, かつては同胞団に属し, ハサン・アルバンナーの最も有力な後継者と言われたウラマーである。1952年以降の革命情勢の中で同胞団と袂をわち, ナーセル期を通じてアズハルの指導的ウラマーとして活躍した。
- (49) Muḥammad Sa'id al-'Ashmawī, *al-Sharī'a al-islāmīya wa'l-qānūn al-Miṣrī* [シャリーアとエジプトの法], Cairo, Maktaba madbulī, 1988年, 58~59ページ。
- (50) 思想的には, 神の法たるシャリーアのどの部分を法典とすべきかを人間が決定するのは適切でないという考え方があり, また現実問題としては, ひとつの学派の伝統的な枠の中でしか法解釈の権威は保たれ得ないということがあった。歴史的には, 法典化によって国家権力に完全に従属させられることをウラマーが嫌った結果とも思われる。Norman Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, London, The Athlone Press, University of London, 1976年, 38ページ。Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1964年, 49~56, 92ページ。
- (51) 中村廣治郎「イスラームの法思想」(『岩波講座・東洋思想 イスラーム思想1』

岩波書店, 1989年) 111ページ。なお, Schacht, 前掲書, 87ページ/Anderson, 前掲書, 185ページも参照。

- (52) Muḥammad 'Abduh, "Ikhtilāf al-qawānīn bi-ikhtilāf aḥwāl al-umam" [諸共同体の状態の相違による法の相違], Muḥammad 'Imāra ed., *al-A'māl al-kāmila lil-imām Muḥammad 'Abduh* [ムハンマド・アブドゥフ全集] 第1巻, Beirut, al-Mu'assasa al-'Arabiya lil-dirāsāt wa'l-nashr, 1972年, 313ページ。
- (53) 拙稿「オラービー運動期のムハンマド・アブドゥフ——シャリーア施行を巡る戦い——」(『オリエント』第33巻第2号, 1990年, 日本オリエント学会) 20～35ページを参照。
- (54) このことが, 実はアラブ世界全体をより大きな精神的危機に陥れてきたとスミスは言う。なぜなら, 世俗主義の理論的表現がほとんどないままに世俗化が進むということは, 生活というものが「原則をまったく欠いたまま営まれていることを意味する」からである。ウィルフレッド・C・スミス(中村廣治郎訳)『現代におけるイスラム』紀伊國屋書店, 1974年, 114ページを参照。
- (55) Muḥammad 'Imāra, *Ma'raka al-Islām wa uṣūl al-ḥukm* [『イスラームと統治の諸原理』をめぐる戦い], Cairo, Dār al-shurūq, 1989年, 108ページ。
- (56) アブドゥラズィク自身のシャリーアに関する議論は, 政治などのようにシャリーアの規定がそもそも存在しない領域があるということの確定と, シャリーアに規定が存在する領域についてもそれを法として採用するかどうかはムスリム自身の自由であるという主張の2つからなっている。それ故, 「大ウラマー組織」による判決は, 必ずしも事実を反映したものではなかったと言わなくてはならない。拙稿「アリー・アブドゥラズィクの「政教分離」思想」(『イスラム世界』37/38合併号, 1992年) 1～23ページを参照。
- (57) クールソンは, 西欧法の公法などへの導入をこの文脈で正当化しようとする試みは決して詭弁とは言えないと述べている。N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1964年, 161ページ。
- (58) ムスリム同胞団は, 誕生以来今日にいたるまで, 自らの志向する「イスラーム国家」像については多くを語ってこなかった。しかし同胞団誕生の経緯などから見て, 彼らの考える「イスラーム国家」は, ラシード・リダーによる国家モデルに近いものと考えられる。ラシード・リダーは, 政治や和戦などの領域についての「協議」(シューラー)を「イスラーム国家」の要件とした。したがって, 同胞団の場合もこれら領域については議会による審議を前提していると見てよからう。ただし, その場合でも, ある問題の審議を議会に任せるとかは, まずウラマーが決定しなくてはならないに違いない。この点で, 同胞団の「イスラーム国家」モデルは, 後述するもうひとつのモデルとは決定的に異っているのである。ムハンマド・ラシード・リダー, 『現代イスラーム国家論』, 93～97ページを参照。

- (59) 同胞団の人民議會進出については、他の急進派諸組織から、神の法によらずして立法する組織に加担し、自らを神と同等の立法者とするものとの批判が繰り返しなされている。これに対する同胞団の反論は、人民議會進出によって、元来全く反シャリーア的であった法を部分的にシャリーアに反する程度に正すことができるといった類のものであり、急進派との間に本質的なシャリーア観の相違があるわけではない。よって、同胞団の志向する「イスラーム国家」はウラマーによる法判断を優先して「立法」する体制と見てさしつかえあるまい。Rubin, 前掲書, 128, 130ページ。

さて、法はすべからくシャリーアの諸法源から導き出されるべきであるという「理想」を追求しつつ、なおかつ法典化を目指すとするれば、「シャリーアの実施」とはこのようなものであろう。しかし現実の歴史の中では、為政者はコーランや預言者のスンナなどを法源とすることなく、必要に応じて、あるいは勝手気ままに法を発布してきたのである。そしてそうである以上、同胞団などのイスラーム復興運動が目指しているものは史上いまだかつて存在したことのない体制であると言っても過言ではない。加えて、現代政治は大衆の意志を無視しては成り立ち得ないという問題もある。ウラマーに法判断をおおぎ、それによって自由裁量と認められた分野についてだけ審議するという議会で大衆の欲求が満たされるかどうか……革命によって成立し、イスラーム共和国を自認するイランの体制が、ウラマーが法源から解釈を引き出すという「立法」形態を採らず、議会によって可決された法案を審査するという形態を採っていることは、この意味で示唆的である。(注(62)を参照)。

しかしながら重要なことは、同胞団に代表されるこのような「イスラーム国家」論がムスリム一般に実現不可能な理想、机上の空論と考えられているわけではないという事実であろう。法源からシャリーアの個別規定を引き出して「立法」という「理想」は、通常、思想的に最も厳しく彼らと対立すると見なされているムスリム知識人たちにも本質として共有されている。20世紀後半を生きたイスラーム思想家として長く記憶されるであろうパキスタンのファズルル・ラフマーン(Fazlur Rahman; 1919～1988年)は、コーランを何よりも道德の書として理解し、そこに示された世界観の把握こそ「立法」に必要なであると説いた。彼は、コーランを理解するために特別な能力は必要ないと断言し、なおかつコーラン以外の法源の有効性をことごとく否定することによって、大衆の政治参加をイスラーム的に正当化しながら、同時に、法源から個別の法令を引き出すという古典的な理念の実現をも可能にする思想展開を見せたのである。このように、具体的な思想展開の結末は異なるが、個々の法を法源から引き出して「立法」しようとする姿勢は、イスラームを現代に生かそうとする思想家・活動家一般に見られる姿勢なのである。Coulson, 前掲書, 120～134ページ。Fazlur Rahman, *Islam*, 第2

版, Chicago/London, University of Chicago Press, 1979年, 261~263ページ。

- (60) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, London, Oxford University Press, 1962年, 92ページ。

- (61) 加賀谷寛氏の訳による。ただし、「イスラム」については引用者が「イスラーム」に改めた。加賀谷寛「タバコ・ボイコット運動からイラン革命まで」(中東調査会編『イスラム・パワー』第三書館, 1984年)86~87ページ。

- (62) 同上書, 87ページ。また, イラン・イスラーム共和国憲法第4条, 91条, 94条を参照。

- (63) ただし, 現行のエジプト法では, ムフティーは裁判所が迷った時のみ法判断を要請されることになっており, しかもその法判断には拘束力がない。それ故, 同胞団などは, 国家権力に利用されるだけの中立を欠いた存在としてこれを批判するのである。しかしだからといって, ムフティーが中立性を確保し, 法判断が拘束力を持てば, 彼らの志向する「イスラーム国家」が実現されるわけではない。2つの「イスラーム国家」論は, まったく別のものなのである。Rubin, 前掲書, 82ページ/Baker, 前掲書, 261ページ。

- (64) 社会経済的要因がこれに複雑な形で加わる。また, ラビン「イスラームこそ解決」というスローガンが繰り返しテレビやラジオで流されることによって, 現状には問題がありイスラーム的ではないとの認識が獲得されることの可能性を示唆している。Rubin, 前掲書, 87ページ。もっともイスラームにおいては, いかなる「現状」も常に「非イスラーム的」と見なされる可能性を免れることはできない。また, イスラーム復興運動は単に現行法がシャリーアに反していないというだけでは満足せず, 「合法」の枠の中でより「イスラーム的」と考えられる理想を追求しようとする運動であり, この面からも「現状」は常に批判にさらされることになる。加えて, 「サラフィーヤ」の伝統を持つエジプトでは, 元来同胞団型の「イスラーム国家」論が優勢だったことも指摘しておかなくてはなるまい。しかし, にもかかわらず重要なことは, 自己の「非イスラーム性」を自ら確認する結果となった体制は史上稀という事実なのである。

- (65) P. J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*, 第4版, London, Weidenfeld and Nicolson, 1991年, 494ページ。ナーセル政権はムスリム同胞団を弾圧する際にも, イスラームを歪める者として彼らを否定する一方, 自らを正しいイスラームの護持者として宣伝した。Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London, Oxford University Press, 1969年, 153ページ。